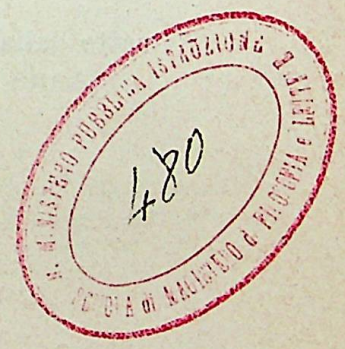
GIOVANNI CESCA

LA
RELATIVITÀ DELLA CONOSCENZA



MILANO-TORINO
Fratelli DUMOLARD Editori
1886

Estratto dalla *Rivista di Filosofia scientifica*, Serie 2ª,
Anno V, Vol. V, ottobre-novembre 1886.

A
43024

Tip. Roux e Favale.

1. — La principale e la più importante delle questioni di cui si occupi la gnoseologia, è quella sul valore della cognizione, giacchè dalla soluzione di tale questione dipende il posto e l'importanza che spetta alla gnoseologia tra le scienze filosofiche. Questa parte della filosofia è infatti la base e l'introduzione necessaria di tutte le altre, appunto perchè dà una soluzione a quel quesito, perchè mostra cioè quale sia il valore dei risultati e delle teorie cui pervengono le scienze filosofiche, e quali i problemi che queste possono sciogliere. Senza di essa la filosofia mancherebbe di ogni saldo fondamento e d'ogni meta precisa. Da ciò proviene l'importanza che il problema sul valore della conoscenza ha ora acquistato, importanza dimostrata anche dal fatto, che tutte le diverse scuole filosofiche sono costrette a cercarne la soluzione.

Due sono le principali risposte a cui così si pervenne: quella del dogmatismo e quella del criticismo; delle quali, mentre la prima sosteneva che la cognizione ha un valore assoluto e che noi riusciamo a conoscere le cose in sè, la seconda invece mostrava che essa ha un valore relativo, e che noi conosciamo le cose soltanto in quanto appaiono a noi. Quale di queste due opinioni sia valida, noi vogliamo appunto indagare in questo lavoro, nel quale esamineremo il valore dell'umana conoscenza. Per poter riuscire in questo còmpito, dovremo innanzi a tutto analizzare che cosa sia la cognizione e di quali elementi sia composta: soltanto dopo questo esame preliminare ci sarà possibile di ottenere una giusta soluzione del nostro problema.

Che cosa è la conoscenza? Essa è uno stato speciale di coscienza, il quale si distingue dalla emozione e dalla volizione, perchè, mentre questa denota una nostra tendenza verso qualche cosa, e quella esprime il nostro stato soggettivo, la cognizione invece esprime una relazione di noi colle cose esteriori aventi azione sopra di noi medesimi. Questa relazione

non è data però esclusivamente dalla cognizione. Noi abbiamo altri stati di coscienza, nei quali, per quanto in modo differente, essa non cessa di mostrarcisi: così nei pensieri, nelle imagini, nelle idee; per cui dobbiamo indagare in che questi prodotti della funzione intellettiva si distinguano dalle vere cognizioni. Invero fra gli uni e le altre corre una differenza abbastanza ovvia, poichè le vere cognizioni sono sempre oggettive, cioè si riferiscono ad un oggetto esteriore che è entrato in relazione con noi; laddove i pensieri e le imagini sono prodotti liberi della nostra mente senza alcuna connessione reale cogli oggetti, sicchè mentre possiamo pensare qualunque cosa reale od imaginaria, possibile o impossibile, possiamo conoscere soltanto le cose esistenti. Conoscere quindi vuol dire: aver coscienza degli oggetti come essi sono; nè potremo affermare di conoscere cosa alcuna, ove non possediamo una rappresentazione adeguata della natura di essa.

Se la cognizione non può confondersi col pensiero, ciò non implica punto che l'una e l'altro siano cose tra loro opposte, chè anzi il pensiero è sempre un elemento della cognizione: esso però non basta da solo a generare la cognizione, poichè a ciò si richiede un altro fattore. Questo fattore è la sensazione. Ma neppure la sensazione può da sola costituire una conoscenza, la quale si ottiene soltanto quando cooperino insieme tutti e due i fattori; sicchè nè pensiero solo, nè sensazione sola ci dànno una vera cognizione. E in vero la sensazione non è che un nostro stato soggettivo, in cui siamo consci di un mutamento della nostra coscienza, prodotto da un'affezione esteriore: nè da essa possiamo ricavare alcuna rappresentazione chiara e determinata dell'oggetto che ha prodotto quel mutamento. Il pensiero egualmente da sè solo è vuoto; difatti unisce, distingue e pone in relazione i diversi stati di coscienza, ma non può punto pretendere al valore oggettivo de' suoi prodotti.

Sensazione e pensiero sono adunque i due elementi costitutivi della cognizione, i quali contribuiscono diversamente alla formazione di essa. La prima infatti le dà la materia, la seconda la forma; la prima le dà l'oggettività, la seconda la determina, distinguendo ed assimilando le sensazioni e le percezioni tra di loro. Così la sensazione risulta essere quello stato di coscienza, che si produce per l'azione degli oggetti sopra di noi; se non vi ha un oggetto che agisce sui nostri organi sensorî, noi non possiamo avere una sensazione; sicchè è dessa che ci dà gli oggetti. Il pensiero invece ordina e dispone la materia data dalla sen-

sazione, il che può fare in seguito alle sue tre proprietà fondamentali della distinzione, similarità e ritentività. Colla prima di tali proprietà distingue uno stato di coscienza dagli altri; colla seconda riconosce uno stato come simile ad un altro anteriore; e colla terza può riprodurre gli stati passati dopo cessata la causa che li ha prodotti. La cognizione, così costituita, riveste due forme distinte di percezione e di concetto: la prima è una cognizione immediata, prodotta dalla eguale partecipazione dei due fattori; la seconda invece è una cognizione mediata, prodotta da una ulteriore elaborazione dei dati della percezione fatta col mezzo del pensiero. Noi abbiamo quindi due elementi e due forme della cognizione: la sensazione ed il pensiero, la percezione ed il concetto, sicchè per sapere qual è il valore della cognizione, dovremo esaminare qual è il valore di questi quattro stati.

Prima però di accingerci a questa ricerca, che è il còmpito di questo lavoro, conviene che esaminiamo in che consista la questione sul valore della conoscenza. Abbiamo detto come per cognizione si debba intendere quello stato di coscienza che ci rappresenta chiaramente e distintamente qualche cosa di oggettivo. Perciò la disputa sul valore della cognizione non potrà vertere che sulla portata della rappresentazione oggettiva di quello stato di coscienza. La cognizione può essere assoluta o relativa, oggettiva o soggettiva. Ha valore assoluto, se la rappresentazione oggettiva si riferisce ad un oggetto esistente fuori di noi ed indipendentemente da noi, come è in se stesso; ha valore relativo invece, se quell'oggetto non è rappresentato come è in sè, ma come appare a noi. Nel primo caso l'oggetto è percepito e concepito coi caratteri e colla qualità che ha fuori della nostra coscienza, ossia noi la conosciamo come è in sè; nel secondo caso invece è concepito e percepito come appare a noi, ossia noi conosciamo soltanto la modificazione che la di lui azione produce in noi. Perciò la cognizione assoluta può dirsi anche oggettiva (delle cose in sè) e la relativa può dirsi anche soggettiva (dei fenomeni), giacchè colla prima noi crediamo di conoscere gli oggetti come sono realmente fuori di noi; colla seconda invece, soltanto in quanto modificano il contenuto della nostra coscienza. Ammessa la prima opinione, risulta chiaramente, senza ulteriori ricerche, come la cognizione abbia il carattere dell'oggettività, mentre invece, se si ammette la seconda opinione, resta poi da sciogliere un altro quesito, dovendosi vedere come sia possibile che

la cognizione soggettiva e relativa alla nostra coscienza possa rappresentarci degli oggetti.

Visto così il punto su cui riposa la questione del valore della conoscenza, possiamo accingerci allo studio di questo problema, per dare una soluzione al quale noi dovremo prendere in esame gli elementi e le forme della cognizione, in modo da arguire il loro valore e da poter quindi determinare quale delle due opinioni sul valore della conoscenza debba accettarsi.

2. — Il primo elemento della conoscenza è la sensazione, la quale è lo stato psichico originario, indecomponibile, dal cui sviluppo provengono poi gli altri. Però la sensazione non ci è mai data isolatamente nella coscienza; essa è piuttosto una astrazione proveniente dall'analisi degli stati psichici, e specialmente delle rappresentazioni, le quali ci si mostrano come composte di elementi più semplici, cui diamo il nome di sensazione. Questa è quindi considerata come il cangiamento primario della nostra coscienza, quale risulta da qualche cangiamento esterno che ha azione sopra di noi; sicchè per ricercarne il valore gnoseologico, dovremo vedere se in essa il nostro spirito si comporta attivamente o passivamente. Ambedue queste opinioni furono sostenute dai diversi filosofi fin dai primordii della speculazione. Così Alcmeone dice che le sensazioni vanno dai sensi, per mezzo di canali, al cervello, che è sede dell'anima (1), mentre Eraclito sostiene che le sensazioni sorgono dall'incontro di due movimenti e che sono il prodotto comune da un canto dell'azione dell'oggetto sull'organo del senso e dall'altro dell'attività dell'organo che assimila quest'azione (2). Empedocle spiegava la sensazione per mezzo dell'emanazione e dei pori, e diceva che, perchè essa sorga, le parti che si sciolgono dall'oggetto devono toccarsi colle parti omogenee dell'organo dei sensi, sia che entrino pei pori o ne escano per la stessa via (3). Democrito riconduceva la sensazione ai mutamenti che sono portati in noi dalle impressioni esteriori, le quali per mezzo delle emanazioni producono un contatto diretto o indiretto (4). Anassagora pure la ritiene un soffrire dell'anima (5), e Protagora dice che sorge quando un oggetto

(1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1875-82, vol. I, pag. 518. (2) Ib., pag. 652. (3) Ib., pag. 723.
(4) Ib., pag. 815-7. (5) Ib., pag. 908.

viene in tale contatto coi nostri sensi, che il primo è attivo e questi sono passivi (1).

Mentre così nella filosofia presocratica sono rappresentate tutte e due le tendenze, ma con visibile predominio di quella che sostiene la passività dell'anima, nella filosofia socratica si viene ad una dottrina mediana. E in vero, secondo Platone, la sensazione sorge quando un urto esteriore produce un movimento nel corpo, che si propaga sino all'anima per mezzo del sangue (2); e secondo Aristotele, essa è un mutamento prodotto nel percipiente per mezzo del percepito, in guisa però che al primo non si comunica l'oggetto stesso, ma il di lui effetto (3). Nella filosofia postsocratica si ritorna all'antica opposizione: per gli Stoici la sensazione è un effetto dell'oggetto sull'anima (4); per Epicuro è prodotta dalla penetrazione nell'anima degli idoli dei corpi per mezzo dei sensi (5); per Antioco è un mutamento in noi, che manifesta quello da cui è stato effettuato (6); e per Plotino l'anima nella sensazione non soffre nè è passiva, ma tale è soltanto il corpo (7).

Nel medio Evo i Peripatetici confusero il movimento di Aristotele colla penetrazione delle imagini di Democrito, e fondarono la teoria delle *species sensibiles* o *intentionales*, le quali erano sottili imagini corporee, che continuamente si staccavano dagli oggetti, e per mezzo dei tubi nervosi si portavano sino al *sensorium commune*, ove producevano l'impressione. Questa teoria, sebbene fosse combattuta da Guglielmo Occam, durò per tutto il medio Evo (8).

Nella filosofia moderna ritorna l'opposizione tra le due Scuole. Cartesio dice che i movimenti condotti dai nervi al cervello eccitano diversamente l'anima, connessa intimamente col cervello; e queste diverse eccitazioni sono le sensazioni (9), le quali sono un soffrire dell'anima (10). Questa teoria è sviluppata dal Locke e dal Condillac, dei quali il primo sostiene che nella sensazione la mente si comporta passiva-

---

(1) Zeller, Op. cit., vol. I, pag. 978.
(2) Ib., vol. II, pag. 728, nota 1ª. (3) Ib., vol. III, pag. 533-5.
(4) Ib., vol. IV, pag. 72. (5) Ib., vol. IV, pag. 431.
(6) Ib., pag. 618. (7) Ib., vol. V, pag. 582.
(8) Volkmann, *Lehrbuch der Psychologie*. Côthen, 1875, vol. I, pag. 220.
(9) Descartes, *Principia philosophiae*, P. IV, § 189.
(10) Descartes, *Passions de l'âme*, L. I, § 17.

mente (1); ed il secondo che lo spirito è passivo, quando ha un'eccitazione sensibile (2). La dottrina opposta sorge col Malebranche, il quale afferma che la sensazione si produce per mezzo di una causa occasionale, qual' è il movimento corporeo, sicchè essa è soltanto una modificazione del nostro soggetto (3); dottrina accolta nella parte essenziale dal Leibnitz, il quale considera l'anima nella sensazione come attiva (4).

Esaminiamo ora queste due opposte dottrine. Quella che ammette la passività dello spirito spiegava la sensazione col mezzo degli idoli o delle idee degli oggetti, che si portano al cervello o all'anima. Questa spiegazione primitiva però è lungi dall'essere valida, e non è altro che il prodotto di una vaga analogia; essa, basandosi sul fatto che la sensazione dipende dall'azione di un oggetto sui nostri sensi, ammise che dall'oggetto emanasse qualche cosa, un idolo un'idea, che penetrava sino al cervello ed all'anima. Ma dell'esistenza di questi idoli e di queste idee noi non abbiamo, nè possiamo avere prova alcuna, e soltanto li supponiamo esistenti per spiegare con essi la sensazione. Tale ipotesi non ha quindi alcun fondamento, ed è anche inutile, perchè essa suppone che l'attività psichica non faccia altro che ricevere le imagini provenienti dal di fuori. Invece sta il fatto che non esistono punto imagini di questa specie; poichè la psiche, lungi dall'essere passiva, produce essa stessa le sensazioni, le quali sono stati o modificazioni della nostra coscienza. Essendo la coscienza un'attività *sui generis*, la cui essenza ci è inconoscibile, essa reagisce alle eccitazioni esteriori in un modo del tutto speciale, e così produce le sensazioni, le quali sono qualche cosa di essenzialmente differente da tutte le altre cose. Noi dobbiamo quindi ammettere che le sensazioni non sono prodotte dagli idoli o dalle idee esteriori, che penetrano sino allo spirito; ma che invece sono prodotte dall'attività psichica, la quale dà loro un suo carattere peculiare.

---

(1) Locke, *Enquiry concerning human unterstanding*, L. II, cap. I, § 25, trad. ted. nella Kirchmann's *Philosophische Bibliothek*, vol. I, pag. 117.

(2) Condillac, *Traité des sensations*, P. I, Sez. II, § 11, trad. ted. nella Kirchmann's *Philosophische Bibliothek*, pag. 24.

(3) Ueberweg, *Grundniss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1880, vol. III, pag. 63-4.

(4) Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, cap. I, trad. ted. nella Kirchmann's *Phil. Bibl.*, pag. 92.

Da ciò non si deve concludere che sia esatta l'altra opinione, che fa della sensazione un puro prodotto dell'attività psichica. L'attività psichica non può, da sè sola, *produrre* sensazioni; soltanto può fornirci rappresentazioni fantastiche ed imagini riprodotte, ben diverse da quelle. Per avere una sensazione è all'incontro necessario che un'eccitazione esteriore abbia avuto azione sui nostri organi di senso e quindi sull'attività psichica. Che sia così, si vede anche dal fatto che noi subiamo eziandio quelle sensazioni che si producono senza il nostro consenso. Basta all'uopo che un'eccitazione esteriore ci colpisca; sicchè la sensazione che ne deriva è lungi dall'essere il semplice effetto dell'attività dello spirito.

Ambedue le dottrine, che si contesero il campo, ci si mostrano quindi come erronee. Ambedue contengono tuttavia del pari una parte della verità; giacchè noi dobbiamo ammettere colla prima che la sensazione non può sorgere, se un'eccitazione esteriore non ha colpiti i nostri organi del senso e non ha avuto azione sullo spirito; colla seconda, che essa non è la semplice recettività dell'imagine esteriore dell'oggetto, ma è una produzione attiva dello spirito.

Per riuscire adunque ad attribuire alla sensazione il suo giusto valore, noi dovremo accettare queste due verità parziali e riunirle insieme, cosa già annunziata da Enesidemo, Occam, Hobbes, Reid, e messa in evidenza poi da Helmholtz e Spencer. E in vero Enesidemo mostra coi suoi dieci tropi, e specialmente con quello della relatività, come, colla sensazione, non si possa conoscere la vera natura degli oggetti (1). G. Occam sostiene che, per mezzo dei sensi, non otteniamo che segni delle cose, i quali sono connessi, ma non necessariamente simili alla cosa stessa (2), l'Hobbes dice che la sensazione è il fantasma attivo che sorge dalla reazione contro la spinta dell'oggetto (3), ed il Reid, basandosi sul fatto che nelle nostre sensazioni non si può trovare una sola imagine, nè della materia, nè delle sue qualità, tra le quali e le sensazioni non vi ha alcuna analogia, dice che la sensazione non è un'imagine, ma un segno dell'oggetto esteriore (4).

---

(1) Sextus Empiricus, *Institutiones Pyrroniana*, lib. I, cap. 36 e seg.
(2) Ueberweg, Op. cit., vol. II, pag. 252.
(3) Hobbes, *Elementa philosophiae*, cap. XXV, § 2.
(4) Reid, *Œuvres complètes*, publiées par Jouffroy. Paris, 1829, vo-

Questa dottrina fu sviluppata e completata ai nostri giorni dall'Helmholtz e dallo Spencer. Il primo, in seguito alla analisi psicofisiologica, riconobbe che la qualità della sensazione dipende principalmente dalla struttura speciale dell'apparato nervoso, e soltanto in seconda linea dalla natura dell'oggetto percepito; sicchè la qualità della sensazione non è identica alla qualità dell'oggetto da cui è prodotta, ma in riguardo fisico non è che un effetto della qualità esterna sopra uno speciale apparato nervoso, e per la nostra rappresentazione, è un simbolo o un segno di riconoscimento della qualità oggettiva (1). Il secondo poi mostrò come tra la sensazione e l'agente esterno che la produce non vi è rassomiglianza nè in natura, nè in forza, dipendendo la connessione tra loro da fattori molto complessi, variabili e differenti, secondo le condizioni. Oltre poi al non esservi rassomiglianza tra loro, non vi è neppure equivalenza; giacchè la relazione è variabile secondo l'individuo, la specie, lo stato costituzionale, la parte dell'organismo, il momento in cui si produce la sensazione e la posizione relativa del soggetto e dell'oggetto (2). Perciò la coscienza soggettiva, essendo determinata completamente dalla natura, dallo stato e dalla condizione soggettiva, non è la misura dell'esistenza oggettiva; e la sensazione non è che un *simbolo* di azioni fuori di noi, di cui non possiamo conoscere la natura (3).

Questa dottrina noi dobbiamo ritenere come l'unica valida; essa poggia sulle verità parziali delle due altre dottrine, vale a dire su fatti reali, dei quali è l'esatta espressione. E invero noi dobbiamo riconoscere un fattore oggettivo della sensazione, giacchè questo solo ci spiega il sorgere e le diverse qualità di questa; e d'altra parte dobbiamo pur riconoscere che la sensazione è un nostro stato di coscienza, una reazione speciale ed essenzialmente *sui generis* di questa, che non può avere alcuna somiglianza coll'oggetto esteriore da cui fu prodotta. La sensazione non è quindi un'*imagine* dell'oggetto, ma un *segno* della di lui esistenza: e cioè la trascrizione soggettiva in ter-

---

lume II. *Recherches sur l'entendement humain*, cap. V, sez. III, pag. 105. Sez. VII, pag. 124 e cap. VI. Sez. IV, pag. 166.

(1) Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*. Berlin, 1867, II Abschnitt, § 17, pag. 194.

(2) Spencer, *Principes de Psychologie*. Paris, 1874, p. II, cap. III.

(3) Ib., pag. 200.

mini di stati di coscienza dell'azione che l'oggetto ha esercitato sopra di noi, per cui non ha un valore assoluto ed oggettivo, ma soltanto relativo e soggettivo.

3. — Dicemmo che la sensazione non è l'unico fattore della conoscenza, la quale ultima deriva invece dalla elaborazione della sensazione per mezzo del pensiero. E in vero, come sensazione si considera da noi la semplice modificazione della nostra coscienza, oscura e passeggiera; nè da essa sola può provenire una rappresentazione chiara e distinta, quale è la conoscenza. Per ottenere questa, ci vuole la cooperazione del pensiero, il quale, in seguito alle sue proprietà fondamentali della distinzione, similarità e retentività, fissa le sensazioni, le riproduce, le assimila e distingue tra loro e le aggruppa in serie e sintesi speciali. Ciò non si vuol riconoscere dagli empiristi, i quali fanno derivare ogni conoscenza dalla sensazione; ma essi così confondono la sensazione con la percezione, due cose che sono invece del tutto distinte. Quella difatti è supposta essere lo stato di coscienza primario ed indecomponibile; questa è uno stato secondario complesso, che risulta formato da una sintesi associativa di sensazioni, cioè da una combinazione ed un aggruppamento di diverse sensazioni sia tra di loro, sia colle imagini riprodotte di sensazioni anteriori. La quale operazione è prodotta dall'intelletto per mezzo di giudizî inconscienti, che associano le sensazioni e ne formano una sintesi (1).

Avendo le percezioni un fattore intellettivo, accennammo già come il secondo elemento della conoscenza sia il pensiero, il quale ordina e dà una forma alla materia data dalla sensazione. Il valore gnoseologico del pensiero sarà dunque formale e non già materiale, oggettivo; giacchè esso da solo, senza la cooperazione della sensazione, non può produrre che imagini fantastiche, da tutti riconosciute come prodotti della nostra imaginazione e prive di ogni corrispondenza e conformità colla realtà empirica. Malgrado ciò, il dogmatismo afferma l'esistenza di cognizioni indipendenti dalle sensazioni, cioè di cognizioni innate e di cognizioni *a priori*, ma gli argomenti da lui ad-

(1) Vedi SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1879, vol. I, p. 15; vol. II, pag. 27-8. — J. H. FICHTE, *Psychologie*. Leipzig, 1864, vol. I, pag. 366 e seg. — HELMHOLTZ, Op. cit., p. 430. — SPENCER, Op. cit., p. VI, cap. XXVIII, vol. II, pag. 260-1.

dotti non riescono a darne una dimostrazione. Contro la cognizione innata mosse già gravi obbiezioni il Locke, colle quali, se non riuscì a mostrare che tutta la conoscenza derivava dalla sensazione, tolse ogni validità alla concezione del Descartes; sicchè poi il Leibnitz ammise l'innato come disposizione, tendenza o forza naturale dello spirito e non come attività (1). Priva di ogni fondamento è pure l'affermazione dell'esistenza di cognizioni *a priori*, giacchè gli argomenti addotti in favore di queste dal Leibnitz e dal Kant non sono sostenibili. Difatti l'universalità e la necessità non possono provare l'*a priori:* la prima si può ottenere perfettamente anche col mezzo dell'induzione, purchè il suo oggetto sia molto semplice, e la seconda può egualmente esser data dall'esperienza, come si vede nella sensazione e nell'induzione completa delle matematiche (2).

Da ciò si comprende come non si possa dare una conoscenza puramente intellettiva; ma come per ottenere una cognizione ci voglia la cooperazione della sensazione e dell'intelligenza, delle quali la prima dà la materia, e la seconda la forma. Perciò il pensiero non può avere che un valore formale: esso ordina, dispone e riunisce il vario dalla sensazione, e non ha alcun valore materiale, nè relativo, nè assoluto. Cosicchè la conformità della coscienza ad un oggetto proviene soltanto dalla sensazione, la quale, avendo però un valore soggettivo e relativo, conferisce tale sua qualità anche alle due forme conoscitive della percezione e del concetto. Ciò sarà confermato dall'esame di queste.

4. — La percezione è quella rappresentazione che è riferita ad un oggetto reale: è il prodotto della sintesi associativa delle sensazioni, ed ha per fattori, come abbiamo visto, la sensazione e l'intelletto. Noi dobbiamo trattare qui del di lei valore, e per ciò indagare quali dottrine furono in proposito sostenute dai diversi filosofi.

Fin dai primordî della filosofia greca si riconobbe il poco valore conoscitivo della percezione, con Eraclito e con Em-

---

(1) Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (trad. ted.) nella Kirchm. Phil. Bibl., vol. xxv, pag. 48. Locke, Op. cit., lib. i, cap. ii e iii, lib. ii, cap. i. Leibnitz, Op. cit., Introd., pag. 9.

(2) Vedi le prove di ciò nella mia *Dottrina Kantiana dell'A-priori.* Verona-Padova, 1885, cap. iv.

pedocle (1), e più specialmente con Anassagora e Protagora. Il primo sostiene infatti che, essendo la percezione condizionata dalla struttura degli organi corporei, non ci manifesta la vera natura delle cose (2); il secondo dice che le cose sono per ognuno ciò che esse appaiono, secondo il suo stato, sicchè l'uomo è la misura di tutte le cose (3). Anche Platone afferma che la percezione ci dà soltanto il modo come le cose ci appariscono (4), mentre invece Aristotele sostiene che, malgrado le contradizioni e le illusioni, vi può essere una percezione vera, e che anzi ogni percezione è per sè stessa vera, e soltanto il nostro giudizio su di essa può esser falso (5). Niuna opinione definita hanno gli Stoici, che da una parte pongono qual criterio della verità la percezione, e dall'altra combattono la fiducia in essa (6). Invece due opinioni definite ed opposte tra loro hanno Epicuro e Plotino: mentre cioè il primo pone la percezione come il criterio teoretico della verità (7), il secondo sostiene che essa non dice la verità sulle cose, ma è un modo inadeguato di conoscerle (8).

Questa seconda dottrina domina quasi completamente nella filosofia moderna, ove già l'Hobbes afferma non avere la percezione alcuna somiglianza col movimento dell'oggetto, nè coll'oggetto medesimo (9). Il che è in parte accettato dal Descartes, grazie alla distinzione che egli fa tra le percezioni delle qualità primarie e quelle delle secondarie, ammettendo che le prime esistano realmente nelle cose come sono percepite, mentre le seconde non sono che nostri modi di pensare differenti dalle cose cui si riferiscono (10). Questa distinzione fu accettata dal Locke (11), ma fu rigettata dal Berkeley, il quale mostrò come gli stessi argomenti che provano la soggettività delle qualità primarie, provino eziandio

(1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, già cit., vol. I, pag. 652.
(2) Ib., pag. 910.
(3) Ib., pag. 982.
(4) Ib., vol. II, pag. 492.
(5) Ib., vol. III, pag. 202.
(6) Ib., vol. IV, pag. 84-85.
(7) Ib., pag. 386.
(8) Ib., vol. V, pag. 606.
(9) Ueberweg, Op. cit., vol. III, pag. 44.
(10) Descartes, *Principia philosophiae*, p. I, § 64, p. II, § 13.
(11) Locke, Op. cit., lib. II, cap. VII, vol. I, pag. 135-6.

quella delle secondarie (1). La teoria realistica della percezione perde così ogni base, e non viene accolta neppure dal Reid, che, a sua volta, deve riconoscere nelle percezioni il solo carattere di segni degli oggetti esteriori: esse sono cioè il linguaggio che la natura parla all'uomo, e tutto ciò che noi sappiamo non è altro che l'interpretazione di questo linguaggio naturale dei sensi (2).

Quesia dottrina fu accolta ora dalle moderne scuole filosofiche in seguito ai nuovi argomenti, che in di lei favore portò l'Helmholtz, che provò non esservi nella percezione se non due fattori: la sensazione presente e le imagini riprodotte da essa, dei quali il preponderante è il secondo. Che sia così si vede massimamente dal fatto che noi non ci abbandoniamo passivi all'impressione esterna, ma osserviamo; e dall'altro, che diversi individui normalmente organizzati possono avere differenti percezioni dello stesso oggetto (3). Questa preponderanza del secondo fattore, ed il non essere la sensazione un'imagine dell'oggetto, fa sì che la percezione sia un simbolo od un segno dell'azione esteriore che la produce. Difatti le sensazioni sono l'effetto che gli oggetti hanno prodotto sul sistema nervoso e sulla nostra coscienza; e dipendendo l'effetto necessariamente sì dalla natura dell'agente, che da quella propria a ciò su cui questo agisce, esse non sono che simboli, e quelle che noi designiamo come qualità degli oggetti non indicano in realtà qualche cosa di intimamente proprio all'oggetto in sè, ma bensì gli effetti che l'oggetto produce sopra di noi (4).

L'esposizione delle dottrine sostenute dai diversi filosofi ci ha mostrato ritenersi quasi da tutti che la percezione non ci manifesta la vera natura delle cose, ma soltanto come esse appaiono a noi. Questa opinione si basa, come vedemmo, sul fatto che la percezione è una nostra interpretazione delle sensazioni; il qual fatto è indubitabile. Che sia così, lo vediamo dalle percezioni degli uomini incolti, dei fanciulli e degli animali, i quali vedono e percepiscono da per tutto esseri viventi simili a loro e popolano tutta la natura di esseri antropomor-

---

(1) Berkeley, *Abhandlung über die Principien des menschlichen Verstandes*, trad. ted. nella Kirchm. *Phil. Bibl.*, § xv, pag. 28.
(2) Reid, Op. cit., vol. II, cap. v, sez. xxiii-xxiv, pag. 339 e 355.
(3) Helmholtz, Op. cit., pag. 436.
(4) Ib. pag. 443-4.

fizzati. Che la percezione sia una interpretazione soggettiva delle sensazioni è pure confermato dall'esistenza di illusioni e di allucinazioni, nelle quali prendiamo per percezioni di oggetti reali ciò che non è che un prodotto della nostra mente; il che succede allorchè si interpretano sensazioni, provenienti da stimoli esteriori o da interni, nel solito modo cui si era abituati, senza badare alla presente diversità delle condizioni esteriori e dello stato psichico.

L'essere la percezione una nostra interpretazione, non torrebbe da sola la di lei oggettività, ma le darebbe il carattere di segni oggettivi; giacchè noi possiamo rettificare le illusioni e riconoscere per tali le allucinazioni, purchè esaminiamo le condizioni esteriori di quelle, e le cause anormali e patologiche di queste. L'interpretazione così rettificata si vale allora della associazione delle sensazioni, la quale dipende dalla frequenza con cui due cangiamenti sono stati legati nell'esperienza, e quindi ha un fattore oggettivo e non già soggettivo, sicchè in tal caso si dirà che anche la percezione dovrebbe avere un valore oggettivo. Ciò però non è, perchè essa è una interpretazione di sensazioni, le quali non avendo valore oggettivo, sibbene soggettivo, conferiscono lo stesso valore anche alla percezione. E in vero, per quanto noi cerchiamo di assurgere dal valore individuale della percezione e di sbarazzarci dagli errori nei quali possiamo incorrere, con questa correzione riusciamo tutt'al più a togliere la relatività individuale delle nostre percezioni e ad avere percezioni eguali per tutti gli uomini normalmente conformati, ma non possiamo ottenere da essa una conoscenza delle cose come sono in sè. La percezione, per quanto rettificata, rimane sempre una sintesi di sensazioni e non può in alcun modo andare al di là di queste, purgandole dalla relatività che hanno verso la coscienza; onde avendo esse un valore soggettivo, tale dovrà essere il valore della percezione. Questa dunque ha un valore soggettivo e relativo, perchè è una sintesi associativa di altre sensazioni precedenti, che a loro volta non sono che segni degli oggetti esteriori; sicchè, comunque si riguardino le cose, la percezione non ci fa mai conoscere le cose in sè, ma soltanto la loro parvenza soggettiva e relativa alla nostra coscienza.

Se la percezione è uno stato soggettivo, com'è che noi la consideriamo come riferita ad un oggetto, e come tale la distinguiamo dagli stati psichici soggettivi? Ciò proviene dal fatto che noi riconosciamo alle sensazioni, di cui essa è composta,

un'origine oggettiva da noi indipendente. Abbiamo visto difatti che le sensazioni non sono un semplice prodotto del nostro spirito, ma hanno un fattore oggettivo nello stimolo esteriore che dà loro origine. Ora il riconoscimento di questa condizione esteriore fa sì, che noi localizziamo e oggettiviamo le nostre percezioni. Per poter oggettivare fuori di noi, si debbon distinguere le sensazioni soggettive provenienti da uno stimolo interno, da quelle prodotte per mezzo di uno stimolo esteriore: e ciò si ottiene quando si riesca a produrre in se stessi sensazioni determinate mercè uno sforzo volontario, grazie al quale si viene ad avere una sensazione soggettiva, la cui causa si pone nel nostro corpo. Gli impedimenti che si provano nel compiere quegli sforzi volontari, e le sensazioni di resistenza che così si ottengono, ci costringono a riconoscere la necessità di qualche cosa fuori di noi, nella quale si pone l'origine di quelle sensazioni che vengono così oggettivate al loro presentarsi, tanto immediatamente, che noi non ci rendiamo altrimenti consci di esse, se non come di cose oggettive (1). La percezione, come la sensazione, benchè abbia valore soggettivo, non è quindi uno stato di origine puramente soggettiva; ma ha provenienza soggettivo-oggettiva, è cioè la trascrizione soggettiva in istati di coscienza dell'effetto oggettivo che hanno prodotto sopra di noi le cose esteriori.

5. — Compiuto nell'articolo precedente l'esame della sensazione, rimane ancora ad analizzare il secondo elemento integrante della conoscenza, vale a dire il concetto. Mentre sul valore della percezione tutte le scuole filosofiche sono concordi, invece sul valore del concetto verte fiera disputa tra i razionalisti e gli empiristi. I primi lo riconoscono come il vero sapere oggettivo, i secondi invece come uno stato soggettivo. La prima opinione sorse colla scuola socratica, la quale per bocca di Platone sostenne che il solo sapere per concetti è la vera cognizione, quella cioè che ci fa conoscere l'essenza e la realtà delle cose (2). La seconda sorse invece cogli Stoici,

---

(1) Delboeuf, *La psychologie comme science naturelle*, Paris, 1876, pag. 13, 16. Questa dottrina fu sostenuta e sviluppata per primo dal Maine de Biran, (Cfr. *Nouvelles considérations sur le rapport du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1834, pag. 75, 91-2) da cui, senza citarlo, la trae il Delboeuf.

(2) Zeller, *Phil. d. Griec.*, vol. II, p. 541-3.

i quali ritennero i concetti per idee puramente soggettive e prive di qualsiasi realtà oggettiva (1). Questa disputa tra le due scuole si fece viva nella filosofia scolastica colla lotta tra il Realismo ed il Nominalismo, dei quali il primo si divise nella scuola platonica, la quale ammetteva l'esistenza degli universali separata, indipendente ed anteriore alle cose singole (*universalia ante rem*), e nell'aristotelica, la quale sosteneva l'esistenza reale degli universali negli individui (*universalia in se*). Il Nominalismo affermava invece che soltanto gl'individui hanno esistenza reale, e che gli universali erano puri concetti di valore soggettivo, o semplici *nomi* (2).

Quest'ultima dottrina fu accolta e sviluppata dalla scuola empirica della filosofia moderna. Già l'Hobbes mostrò che l'universalità del concetto spettava alle parole e non alle cose, e proveniva dal servire la stessa parola quale segno di più cose simili (3); opinione accolta dal Locke, il quale disse che l'universalità non appartiene alle cose, ma ai nomi, e non è che una nostra creazione (4). Il niun valore oggettivo del concetto astratto si volsero a dimostrare anche il Berkeley ed il Hume, basandosi sull'impossibilità dell'esistenza di una vera idea astratta generale. Così, dice il primo, l'idea astratta generale altro non è che una rappresentazione individuale, la quale diviene generale quando serve a rappresentare tutte le idee individuali della stessa specie (5); ed il secondo mostra pure come un'idea individuale diviene generale, purchè venga unita ad un termine generale, cioè a dire tale, che in vista di un legame abituale è in rapporto con più altre idee individuali, e le richiama facilmente all'imaginazione (6).

Le scuole critiche od empiriche contemporanee ammisero anche dal canto loro questa dottrina, e non solo negarono il valore oggettivo del concetto, ma ridussero il concetto stesso ad un nome. Ciò fece per primo il Mill, dimostrando che propriamente noi non abbiamo concetti generali (7); la sola realtà

(1) Zeller, *Phil. d. Griec.*, vol. IV, pag. 125.
(2) Ueberweg, *Gesch. d. Phil.*, vol. II, pag. 134.
(3) Ib., vol. III, pag. 44.
(4) Locke, *Enquiry*, l. III, cap. III, § 6-11, vol. II, pag. 10-14.
(5) Berkeley, *Abhandlung*, ecc., § X-XII, pag. 7-9.
(6) Hume, *Traité de la nature humaine* (trad. franc). Paris 1878, P. I, Sez. VII, pag. 30-36.
(7) Mill, *La philosophie de Hamilton* (trad. franc.). Paris, 1869, p. 371.

insita nel concetto è questa, che noi siamo atti nel corso ordinario dei nostri pensieri a portare un'attenzione speciale più o meno esclusiva su certe parti della rappresentazione, e che un tale procedimento si rende possibile per mezzo dei segni di qualunque natura e massimamente per mezzo dei nomi (1). Il Taine provò poi come i concetti non sieno che nomi, e come, esaminando le nostre idee, il solo elemento che abbiamo presente davvero è il loro nome: sicchè quando noi crediamo di conoscere col mezzo del concetto le cose più lontane della nostra esperienza, non abbiamo dinanzi alla coscienza che dei nomi, veri sostitutivi d'un carattere astratto, che alla sua volta è il sostituto della cosa spesso attraverso a molti intermediari (2). Questa dottrina fu sviluppata ampiamente dal Lewes. Le idee sono per quest'autore parole non pronunciate (3): non sono dunque *imagini* delle sensazioni da cui sono formate, ma *sostituti* di sensazioni, *simboli* che condensano e significano tutto ciò che abbiamo visto o udito di una data classe di oggetti (4). Tali segni artificiali vengono elaborati mercè l'influsso della convivenza sociale sulla attività psichica, sono cioè simboli astratti e convenzionali resi possibili dall'esistenza del linguaggio (5).

Se esaminiamo l'origine delle idee e dei concetti dobbiamo riconoscere che la dottrina nominalista è la sola vera. I concetti non sono che un'elaborazione ulteriore delle sensazioni fatta dal nostro pensiero, grazie alla quale le percezioni non solo si producono una per una, ma vengono assoggettate ad analisi per gruppi, e assimilate o dissimilate tra loro; così, col mezzo dell'astrazione, le note essenziali vengono distinte dalle contingenti, e mentre sono trascurate queste, quelle sono fissate col mezzo della sintesi nel concetto. Perciò il concetto non è dapprima che una speciale percezione, che rappresenta quanto di stabile e di essenziale vi è in un gruppo di percezioni (6).

Questa rappresentazione non possiamo però evocare in maniera efficace, se ci limitiamo a prendere una sensazione o percezione riprodotta e fissarla come idea rappresentativa; giacchè,

---

(1) Mill, *La philosophie de Hamilton* (trad. franc.). Paris, 1869, p. 378.
(2) Taine, *De l'intelligence*. Paris, 1878, P. I, l. I, cap. III, vol. I, p. 67.
(3) Lewes, *Problemes of life and mind*. Third-Series, vol. II, pag. 344.
(4) Lewes, ib., pag. 463-5. (5) Ib., pag. 466-7.
(6) Mausdley, *La physiologie de l'esprit* (trad. franç.). Paris, 1879, pag. 241-255. Cf. Wundt, *Logik*. Leipzig, 1880-3, pag. 41, 48-9.

così adoperando, si confonderebbe in uno stesso segno la percezione accidentale col concetto essenziale, sicchè quest'ultimo non si potrebbe rendere chiaro e distinto, nè comunicare agli altri. Per riuscire a ciò è necessaria la formazione di un segno speciale, il quale rappresenti esclusivamente il concetto: e questo è il nome. Soltanto dopo la formazione dei nomi noi riusciamo a formare dei veri concetti, giacchè allora soltanto riusciamo a distinguere nelle percezioni l'essenziale dall'accidentale, ed a fissare quello in un segno speciale. Contro questa dottrina si potrebbe opporre il risultato degli studi psicopatologici sull'afasia, i quali, come dice il Ballet, hanno mostrato che la parola è l'ausiliaria dell'idea, ma non ne è l'accompagnamento obbligatorio, sicchè senza i segni è bensì impossibile di ben pensare, ma è tuttavia ancora possibile di pensare (1). In realtà però questo fatto non contrasta punto colla dottrina esposta; giacchè qui l'idea non s'intende già nel significato filosofico di concetto, ma in quello di rappresentazione: nel qual senso è usata la parola *idea* dagli inglesi. La rappresentazione sensibile, non essendo che una sintesi di sensazioni, non à bisogno di un segno artificiale, e può far a meno della parola; il concetto, invece, che è un simbolo astratto, cui nulla corrisponde fuori di noi, non può esistere nel nostro pensiero se non viene rappresentato dalla parola, la quale lo determina in sè e lo distingue dagli altri concetti.

Il concetto non è altro adunque che un simbolo convenzionale di ciò che vi è d'essenziale in un gruppo di percezioni, ed esso non può pretendere a farci conoscere la vera realtà delle cose, ma ci può dare soltanto una rappresentazione simbolica relativa alla nostra coscienza dei rapporti permanenti che vi sono tra le nostre sensazioni. Esso quindi ha doppiamente un valore soggettivo: in primo luogo perchè è un simbolo convenzionale e artificiale di un rapporto astratto, che non può esser percepito direttamente da noi; in secondo luogo perchè, anche se fosse un'imagine naturale della parte essenziale della percezione, esso sarebbe sempre l'imagine di ciò che è un semplice segno della cosa esteriore. Ma poichè appunto il concetto non è un'imagine, bensì un simbolo astratto e convenzionale di un effetto della cosa esteriore, esso avrà necessariamente un

(1) Ballet, *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie.* Paris, 1886, pag. 13.

valore soggettivo, e non potrà farci conoscere le cose che nel modo come appaiono a noi, non mai come sono in sè.

6. — Contro questa derivazione le scuole dogmatiche ripetono sempre che avendo il concetto le note di unità, universalità e necessità, mentre la percezione è individuale, accidentale e molteplice, essa non può essere un semplice prodotto soggettivo, ma deve essere invece il riflesso dell'unità dell'essenza reale delle cose (1). Argomento in verità privo di valore; giacchè se il concetto ha il carattere di unità, ciò dipende unicamente dalla circostanza ch'esso è la fusione, operata dall'appercezione, di una rappresentazione singola, dominante, con una serie di rappresentazioni, sicchè quella unisce e rappresenta l'intero gruppo di percezioni considerate nei loro elementi essenziali (2). Esso ha poi universalità, soltanto perchè è un prodotto dell'astrazione, la quale lascia da parte le note individuali, e non comprende che le essenziali e specifiche, ed ottiene così una nozione universale; l'universalità però non appartiene alle cose, nè proviene da esse, ma come già notarono Locke, Berkeley e Hume, spetta soltanto al simbolo creato da noi per esprimere quella nozione. Egualmente la necessità non prova la indipendenza del concetto dalla sensazione, perchè anche questa può collegarsi ai proprî prodotti col vincolo della necessità, e perchè in ogni modo la necessità spetta al simbolo e non alla cosa, in grazia all'universalità e semplicità acquistata da quello per mezzo dell'astrazione.

Che il concetto debba avere l'origine che gli abbiamo attribuita risulta anche dal fatto che il pensiero solo non ci dà una conoscenza senza la cooperazione della sensazione. Questa sola dà alla cognizione la relazione che essa ha all'oggetto: quello invece dà forma e ordine alle sensazioni, e da sè non può produrre che imagini fantastiche, cui tutti ascrivono origine e valore puramente soggettivo; — sicchè il concetto può esser una conoscenza per noi, soltanto perchè si basa sulla sensazione, la quale viene purificata ed elaborata dal pensiero sino a distinguerne i di lei elementi materiali essenziali dagli accidentali.

Coloro, i quali sostengono la dottrina socratica sul valore oggettivo del concetto, credono di trovare un argomento in

(1) Ferri L., *La psychologie de l'association*. Paris, 1883, pag. 210.
(2) Wundt, *Logik*. Leipzig, 1880-3, vol. I, pag. 46.

favore delle loro tesi appunto in questa elaborazione che il pensiero fa dei dati della sensazione, e dicono che col mezzo dell'analisi e dell'astrazione noi riusciamo a togliere tutto ciò che d'individuale e di soggettivo vi è nella sensazione, sicchè il concetto ci rappresenterebbe la cosa come essa è in sè. Quest'argomento è lungi però dall'essere decisivo, giacchè, se anche riusciamo a togliere l'accidentalità e l'individualità della percezione, ad ottenere un concetto necessario ed universale, ciò non implica punto che questo sia l'imagine esatta delle cose. Diffatti, se noi col mezzo del pensiero riusciamo a sopprimere la relatività che la percezione ha verso la coscienza individuale, non possiamo in alcun modo riuscire a togliere l'altra relatività alla coscienza in generale degli uomini; noi aboliamo così le sole differenze individuali e con ciò otteniamo una concezione necessariamente valida per tutti, ma per questo il concetto è il simbolo di ciò che vi è di permanente nelle percezioni, non già di ciò che è permanente nelle cose.

In conclusione, non si può in alcun modo passare dalle nostre rappresentazioni alle cose in sè, E in vero abbiamo veduto come la sensazione sia un nostro stato soggettivo, una trascrizione *in termini di stati di coscienza* dei cangiamenti esteriori, e come essendo gli stati di coscienza l'unica cosa a noi accessibile, noi non possiamo saper nulla della natura delle cause oggettive che li generano. Ne segue quindi non esservi alcuna ragione per ritenere che le cose in sè debbano essere eguali ai nostri stati di coscienza; al contrario anzi, poichè l'effetto è sempre diverso dalla causa, dipendendo esso anche dalla natura dell'essere su cui questa agisce, devesi concludere che la sensazione non ci può dir nulla delle cose in sè, e che nulla ce ne potrà dire neppure il concetto, che in ultima analisi si fonda su quella e non può perciò avere un valore diverso da essa.

Che l'elaborazione del pensiero ci possa far conoscere la vera natura delle cose, si potrebbe ammettere soltanto se esistesse realmente quella conformità tra il pensiero e le cose, che molti affermano. Questa conformità è però lungi dall'essere provata; anzi il provarla è impossibile, giacchè, per poter far ciò, si dovrebbero isolare la cosa ed il pensiero, e studiare ciascuno di essi a parte: cosa del tutto impossibile dal momento che ogni conoscenza risulta dall'unione indissolubile dei due elementi, cioè da un effetto della cosa sulla nostra attività psichica. Si potrebbe però forse soggiungere che questa conformità deve esistere, perchè è affermata dall'esistenza della

scienza e della verità. Ma neppur questo argomento regge alla critica, poichè la scienza e la verità non implicano la conformità tra il pensiero e le cose, ma soltanto quella tra il pensiero e gli oggetti come essi ci appariscono, la quale è possibile perchè gli oggetti non sono cose in sè, ma nostri fenomeni, cioè prodotti della sensazione e del pensiero. E in fatti la scienza cerca di spiegare l'esperienza sensibile, e per riuscire a ciò entra nella sfera dell'extrasensibile, ammettendo leggi e concetti che non cadono sotto la percezione. Con ciò però essa non va al di là del mondo dei fenomeni, in quello delle cose in sè; ma diviene una costruzione ideale fatta per spiegare la realtà, e la di lei validità riposa sulla possibilità di ridurre le costruzioni ideali alle percezioni da cui sono astratte, per mezzo delle quali sono verificabili. La elaborazione della percezione fatta dalla scienza, lungi dal condurci alla cognizione assoluta ed oggettiva, riesce ad una conoscenza doppiamente relativa, giacchè essa non è altro che una costruzione ideale basata sulla percezione e quindi non potrà mai avere altro valore che quello affatto soggettivo che è proprio a questa (1). Nè si potrà dire coll'Abbot, che la scienza prova colla verificazione la realtà della conoscenza e presenta quindi le sue verità non come stati di coscienza, ma come fatti cosmici (2): giacchè la verificazione si riferisce alla percezione, e quindi con essa la scienza dimostra la realtà empirica possibile di alcuna delle sue costruzioni ideali, ma non la realtà trascendente, non potendo questa mai darsi per mezzo della sensazione, cui assegniamo un valore puramente soggettivo e relativo.

Egualmente l'ammissione della verità non implica conoscenza oggettiva delle cose in sè: poichè la verità non è, come ammette il sommo Leibnitz, la concordanza delle nostre idee colle cose (3), ma soltanto la conformità dei nostri segni coi loro significati, cioè la conformità tra le nostre rappresentazioni ideali e le nostre percezioni reali. Noi diciamo vero quel nostro giudizio che esprime adeguatamente ciò che abbiamo percepito, sicchè la verità esprime la conformità dei nostri

---

(1) Lewes, *Problemes of life and mind,* First Series, London, 1875. vol. I, pag. 253 e seg.

(2) Abbot, *Scientific Philosophy*, nel « Mind », vol. VII, (1882) p. 467, 483.

(3) Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Lib. IV, Cap. V ed ult., pag. 436.

giudizi coll'oggetto-fenomenico e non colla cosa in sè. La scienza quindi e la verità, lungi dall'involgere l'esistenza della conformità tra il pensiero e le cose in sè, e quindi la conoscibilità di queste, ci tengono sempre chiusi nella conoscenza relativa alla coscienza. Esse hanno per fondamento la sensazione relativa e soggettiva, la cui individualità soltanto cercano di correggere, mercè l'astrazione, sì da riuscire ad una conoscenza valida per tutti gli uomini.

Possiamo perciò concludere che l'elaborazione del pensiero sui dati della sensazione può togliere l'individualità di questa, ma non riesce mai a togliere il valore relativo e soggettivo che essa ha, e il concetto, che si fonda sovra di essa, non potrà a sua volta avere altro valore dal relativo infuori.

7. — Dopo avere esaminato il valore degli elementi e delle specie della conoscenza, possiamo finalmente rispondere al quesito sul valore della conoscenza. Abbiamo visto in proposito come due opinioni fossero sostenute: alcuni la ritennero di valore oggettivo, altri di valore soggettivo. Di queste due noi dobbiamo accettare la seconda. Diffatti, se la conoscenza risulta dalla cooperazione di un elemento materiale (sensazione) e di un elemento formale (pensiero); se ciascuno di essi ha un valore soggettivo relativo alla nostra coscienza; e se tale ci si mostra il valore sì della cognizione immediata (percezione) che della mediata (concetto), noi dobbiamo concludere coll'affermare la relatività della conoscenza, coll'asserire insomma che questa non ci dice nulla delle cose in sè, ma soltanto ci dà dei segni e dei simboli di queste, cioè fenomeni particolari a noi.

Questo termine di relatività della conoscenza, cui noi siamo pervenuti, dev'essere spogliato da quel senso di indeterminatezza ed imprecisione che ha assunto presso molti, i quali lo usano in significati molto diversi. Lasciando da parte i meno importanti, la relatività intendesi in due significati distinti. Alcuni dicono che la cognizione è relativa, perchè noi conosciamo una cosa soltanto in quanto la poniamo in relazione colle altre: altri invece più propriamente dicono che essa è relativa allo spirito che conosce (1). Il primo significato si basa soltanto sulle proprietà fondamentali del pensiero, e da queste trae la necessità che ciò che non presenta i caratteri di rela-

(1) Mill, op. cit., Cap. II, pag. 4 e seg.

zione, somiglianza e differenza, è inconoscibile ed inconcepibile (1): esso non scioglie il quesito del valore della conoscenza, giacchè non ci dice se essa ci rivela i fenomeni o le cose in sè. La risoluzione di siffatto dubbio spetta invece alla seconda interpretazione, con la quale esprimiamo la legge gnoseologica, per cui non conosciamo le cose in sè, ma soltanto gli oggetti come fenomeni della nostra coscienza, cioè tutti gli oggetti in relazione colla nostra attività psichica.

La relatività della conoscenza non si deve neppure intendere nel senso che la conoscenza in sè sia qualche cosa di relativo ed abbia una certezza relativa; giacchè, se la conoscenza delle cose è veramente relativa alla nostra coscienza in quanto ci dà dei fenomeni, non vi è alcun dubbio ch'essa è in sè assoluta ed ha assoluta certezza. Su questa confusione dei diversi significati della relatività poggia gran parte delle critiche mosse recentemente contro il principio della relatività della conoscenza dal Bonatelli. Egli volle dimostrare che la cognizione è assoluta, perchè scoperto che la cognizione è relativa, essa diventa assoluta, e perchè non vi è conoscenza, se la cosa non è conosciuta per ciò che è realmente (2), come si vede nella percezione, il cui oggetto consiste appunto nel provare, dietro l'azione di un dato stimolo, una data affezione o modificazione (3). Qui il Bonatelli non combatte il principio che la conoscenza delle cose sia relativa alla nostra coscienza, ma solo quello che ammette la conoscenza come relativa e non adeguata all'oggetto di essa. In questo senso ha perfettamente ragione di dire che noi abbiamo una cognizione adeguata dei nostri fenomeni; questa però (gli si può soggiungere) non è assoluta nel senso che conosciamo le cose in sè, giacchè, come abbiam visto, noi conosciamo soltanto gli effetti che queste producono sulla nostra attività psichica. Se anche sta il fatto dal Bonatelli avvertito, che i corpi sono gruppi di sensazioni, non se ne può inferire che noi, conoscendoli come tali, conosciamo la cosa in sè (4). Questa è una asserzione, che non è punto provata e che contrasta col significato da tutti assegnato

(1) Hamilton, *Fragments de philosophie*, Paris, 1840, pag. 20 e seg. Spencer, *First Principles*, London, 1870, P. I, Cap. IV, § 24, pag. 82.

(2) Bonatelli, *Discussioni gnoseologiche e note critiche*, Venezia 1885, pag. 17, e pag. 61.

(3) Bonatelli, ivi, pag. 64.

(4) Ivi, pag. 75.

alla cosa in sè, giacchè, se con tal nome si designa il fattore oggettivo della cognizione, non si può in pari tempo attribuirgli il significato di un oggetto fenomenico, il quale è ben diverso da quello. L'assimilazione del fenomeno colla cosa in sè potrebbe valere soltanto se si ammette la dottrina dell'idealismo assoluto, il quale nega l'esistenza di un fattore oggettivo della sensazione esistente fuori di noi. Ma, come abbiamo già visto, noi dobbiamo ammettere necessariamente l'esistenza di un tale fattore, nè quindi dobbiamo confondere con esso il fenomeno, il quale solo ci è conoscibile. Se la conoscenza si riferisce ai fenomeni, e se il fenomeno è diverso dalla cosa in sè; se questa è ciò che esiste fuori di noi ed ha azione su noi, mentre quello è ciò che viene rappresentato da noi, si potrà anche allora dire che la cognizione è assoluta e perfettamente adeguata agli *oggetti,* in quanto questi non sono che fenomeni. Ciò non è punto in contrasto col principio della relatività della conoscenza.

Questo significato della relatività della conoscenza toglie quella confusione che da molti si fa tra il criticismo, che si appoggia sopra di esso, e lo scetticismo. Mentre il secondo pretende che non si dà una vera conoscenza ed un vero sapere, e cerca in questo modo di distogliere l'uomo dalla considerazione degli oggetti esteriori, il primo invece non fa altro che restringere la conoscenza nel campo dei fenomeni, entro del quale è in sè vera ed adeguata; sicchè non distrugge il nostro sapere, ma soltanto lo limita. Il criticismo differisce ancora dall'idealismo e dal puro fenomenismo; poichè, mentre questi ammettono la sola realtà empirica delle rappresentazioni e degli oggetti-fenomeni, i quali non esistono che come nostri stati di coscienza, quello invece non si limita a ciò, ma riconosce espressamente l'esistenza di una cosa in sè come fattore oggettivo dei fenomeni, e questa differenza ci fa comprendere nel suo giusto aspetto ciò che noi intendiamo di dire attribuendo alla conoscenza un valore soggettivo. Questo soggettivismo non è identico a quello dell'idealismo e del puro fenomenismo, giacchè qui il valore soggettivo implica anche un'origine puramente soggettiva, mentre per noi ciò non è, avendo la conoscenza un'origine oggettiva nella cosa in sè ed una soggettiva nella coscienza: sicchè in ultimo devesi ammettere che ha un'origine complessa, soggettivo-oggettiva. Il valore soggettivo della cognizione per noi significa quindi il di lei valore soggettivo-oggettivo. Però in quanto è una nostra trascrizione soggettiva della cosa in sè, noi le attribuiamo per

brevità il valore soggettivo; con che non affermiamo che il di lei oggetto, cioè il fenomeno, derivi esclusivamente da noi e sia l'unica cosa esistente, giacchè ad esso deve corrispondere fuori di noi una cosa in sè, la quale agendo su noi produce la nostra rappresentazione fenomenica. La conoscenza quindi non è un nostro stato puramente soggettivo, ma è la trascrizione soggettiva fatta in termini di stato di coscienza di qualche cosa realmente esistente in sè e indipendente da noi.

8. — Il principio della relatività inteso nel senso che noi non conosciamo che i nostri fenomeni, e non le cose in sè, parrebbe involgere una grave contraddizione; giacchè, se tutta la conoscenza si limita ai fenomeni, come possiamo parlare di qualche cosa al di là di essi, la quale sarebbe fuori del campo della conoscenza, e della quale non potremo quindi neppur affermare l'esistenza? Questa difficoltà fu fatta notare molto accortamente dal Bonatelli, là dove dice che se l'oggetto della percezione è il puro fenomeno, è impossibile che l'esperienza per quanto elaborata e perfezionata suggerisca anche solo il concetto di una realtà non fenomenica, è impossibile che il pensiero senta e sospetti nell'esperienza il difetto di qualche cosa avente natura opposta al fenomeno (pag. 68). Cerchiamo dunque di scioglierla.

Certamente, rispondiamo, se noi non avessimo che percezioni di fenomeni tutti eguali tra loro, noi non potremmo mai uscire da esse e postulare l'esistenza di qualche cosa al di là. Ma noi non abbiamo sole percezioni, nè queste sono sempre eguali in tutti i tempi e presso tutti gli individui; — accanto a percezioni di oggetti esteriori abbiamo stati di coscienza aventi caratteri opposti a quelle e che ci fanno conoscere la nostra condizione soggettiva. L'esistenza di questi stati di coscienza diversi tra loro ci mostra che essi devono avere una origine diversa: questa la poniamo in noi per gli stati che sappiamo provenire da noi, e fuori di noi per quelli che subiamo nostro malgrado. Se con ciò siamo riusciti ad attribuire alle nostre percezioni una causa fuori di noi, questa non è ancora la cosa in sè, ma potrebbe ben essere l'oggetto come lo rappresentiamo; e tale è anche l'opinione comune, che si mostra nel realismo volgare. Questa opinione potrebbe pretendere a validità se le percezioni fossero sempre eguali ovunque e per tutti. Ma invece le illusioni e l'allucinazioni ci mostrano che mentre io ho ora una data percezione di un oggetto, dello stesso in un altro tempo ne posso

avere un'altra, ed altri individui nello stesso tempo ne possono avere ancora di diverse. Ciò mostra che la causa delle percezioni non sta soltanto in qualche cosa fuori di noi, ma anche nella nostra attività psichica, sicchè l'oggetto essendo l'effetto delle due cause non può essere identico a quella, cioè alla cosa in sè. Sebbene quindi noi siamo chiusi nei fenomeni e non conosciamo che questi, siamo costretti a postulare qualche cosa al di là di essi, perchè le nostre percezioni ci si mostrano diverse e contraddittorie: il che è possibile soltanto se esse sono ad un tempo il prodotto di un fattore soggettivo e di un oggettivo; per cui al di là del loro oggetto si deve ammettere l'esistenza della cosa in sè, dalla cui azione sopra la nostra coscienza proviene quello.

La posizione quindi della cosa in sè è un prodotto del nostro pensiero, il quale come ordina le sensazioni per ottenere una percezione, così cerca di ordinare ed esplicare queste, spintovi dalla loro diversità e variabilità. Se è il pensiero quello che ci spinge a porre l'esistenza della cosa in sè, si potrebbe dire che la difficoltà non è tolta, ma invece sussiste più di prima. Infatti, o il pensiero ha valore oggettivo, ed allora può rettificare i dati della percezione, non solo col porre la cosa in sè, ma meglio col riuscire ad una conoscenza completa ed adeguata di essa; oppure ha valore soggettivo, e allora la cosa in sè non è altro che un nostro prodotto soggettivo, il quale non può pretendere ad avere alcuna validità fuori di noi. Esaminiamo queste due opinioni.

La prima, dopo Socrate e Platone, è sostenuta da tutta la scuola razionalista. Seguendo appunto la dottrina di quelli, afferma il Bonatelli, che, se il fenomeno non basta a rendere ragione di sè stesso, e se ciò di cui avvertiamo il bisogno è qualche cosa che non è nè può essere fenomeno, bisogna concludere non essere il pensiero un puro risultato dell'esperienza, ma avere in sè dei principii, che sono il fondamento di quella integrazione, ond'egli compie e trascende l'esperienza (1). Il soggetto si fa così incontro ai fenomeni munito dei principii di identità e di contraddizione, i quali sono oggettivi, ed in nome di essi rifiuta come falsa e vana parvenza tutto ciò che non gli si conforma, e postula qualche cosa al di là dei fenomeni, ed in seguito ad essi la cognizione che acquistiamo della realtà è vera

(1) Bonatelli, ivi, pag. 90.

cognizione di ciò che è in sè (1). — Che il pensiero non sia il risultato della sensazione lo abbiamo già visto allorchè abbiamo posto il pensiero come un elemento della conoscenza. Che esso abbia e segua dei principii proprii lo abbiamo pur visto dalle di lui proprietà fondamentali. Ma se questa premessa è giusta, non si può però da essa arguire la verità della conclusione, giacchè questa si basa sull'oggettività dei principii di identità e di contraddizione, la quale non possiamo ammettere.

Il Bonatelli dice che il principio di identità significa il riconoscimento di una necessità da parte dell'oggetto di esser identico a sè stesso, e perciò è oggettivo (2): ciò però è inesatto, giacchè quel principio ha un valore puramente formale, ed esprime il fatto dell'appercezione come condizione della coscienza; esso in sè non implica minimamente l'esistenza di cose in sè o di fenomeni, ma si può applicare sì alle une che agli altri, senza che perda del suo significato. I principii di identità e di contraddizione non fanno altro che esprimere le condizioni fondamentali della coscienza, e le proprietà stesse del pensiero, il quale assimila e differenzia gli stati di coscienza: essi quindi hanno un valore puramente formale, e non un valore oggettivo. Ammesso anche che avessero un valore oggettivo, non si potrebbe da ciò concludere che noi conosciamo le cose in sè, giacchè non è soltanto per mezzo di essi che noi riusciamo a porre l'esistenza di questa. Che, in seguito ad essi, noi scorgiamo gli errori e le illusioni della percezione, è un fatto: ma non è da essi che dall'esistenza degli errori concludiamo a quella di qualche cosa di diverso al fenomeno; invece questa conclusione proviene soltanto dall'applicazione del principio di causalità. Come abbiamo visto difatti, dalla differenza tra gli stati di coscienza siamo costretti ad attribuire alla percezione una causa esteriore, ed alle sensazioni organiche ed ai sentimenti una interiore, ma poi in seguito alle illusioni ed alle allucinazioni rettifichiamo questa conclusione e poniamo come causa della percezione la nostra coscienza e la cosa in sè. Anche però se noi potessimo soltanto per mezzo di quei due principii passare dal fenomeno alla cosa in sè, non si potrebbe mai dire che noi in seguito a ciò conosciamo le cose in sè; giacchè la conoscenza, come abbiamo visto, si basa sempre anche sulle

(1) Bonatelli, ivi, pag. 92, 93, 95.

(2) Ib., pag. 91.

sensazioni, le quali, per quanto si cerchi di purificarle e di aggrupparle, restano sempre nostri stati di coscienza, sicchè la cognizione, che si basa sovra di esse, non potrà avere che un valore soggettivo e relativo, come esse hanno.

Se non si può ammettere la dottrina razionalistica, parrebbe che necessariamente si dovesse ammettere la fenomenalista, la quale si ferma ai fenomeni e nega l'esistenza oggettiva delle cose in sè. Anche questa dottrina è però inammissibile, perchè essa esprime una parte e non tutta la verità. Il nostro mondo diffatti è una nostra rappresentazione, ma da ciò non possiamo arguire che vi esistano soltanto fenomeni, giacchè cadremmo allora nell'idealismo assoluto e nel solipsismo. Dobbiamo dire invece che queste nostre rappresentazioni sono il prodotto di due fattori: uno soggettivo, ed uno oggettivo. Così siamo costretti ad ammettere, oltre l'esistenza della coscienza, anche quella della cosa in sè, perchè la materia del fenomeno non può provenire da quella, e perchè il fattore oggettivo, che così dobbiamo presupporre, non può essere il fenomeno stesso, giacchè questo è il prodotto della cooperazione del fattore soggettivo, ~~entro~~ il quale deve essere qualche cosa di diverso, cioè la cosa in sè.

Il fenomenalismo tenta di togliere ogni valore a questi argomenti, col mostrare come si ottenga la cosa in sè soltanto in seguito all'applicazione del principio di causalità, il quale è un prodotto soggettivo del nostro pensiero; sicchè la cosa in sè, lungi dal dinotare il fattore reale oggettivo della rappresentazione, non sarebbe altro che un puro prodotto della nostra mente cui nulla corrisponde di reale fuori della nostra esperienza. Ma per rispondere a questa obbiezione, basterà esaminare quale è il valore del principio di causalità. Questa è la condizione *sine qua non* per spiegare l'esperienza: il che può provenire o dal fatto che la materia del fenomeno è così costituita, che il di lei nesso non può venire spiegato che colla legge di causalità; oppure dall'altro fatto che la forma del fenomeno, cioè la nostra mente, è così costituita, che deve comprendere il nesso dei fenomeni colla relazione di causa ed effetto. Di queste due supposizioni, la seconda non è possibile, perchè questo principio, come altrove abbiamo dimostrato, non è *a priori*, ma deriva dall'esperienza interna, e perchè non può esser dato dalla sola forma del fenomeno, la quale è semplicemente l'unità della coscienza. Dobbiamo perciò accettare la seconda, e dire che la materia del fenomeno mostra un nesso tale che da noi viene

esplicato coll'applicazione del principio di causalità (1). Il principio di causalità non è adunque un semplice prodotto della nostra mente, ma è la trascrizione soggettiva ideale di un processo analogo, che ha luogo realmente nella materia del fenomeno; esso, benchè sia un concetto soggettivo, non ha quindi valore puramente soggettivo, ma ne ha uno soggettivo-oggettivo: e perciò la cosa in sè, a cui siamo riusciti colla di lui applicazione, non sarà un nostro prodotto soggettivo, ma sarà qualche cosa di realmente esistente fuori della nostra coscienza.

Questa dimostrazione dell'esistenza della cosa in sè da noi data in un altro lavoro (2), fu accusata di essere un circolo vizioso, giacchè la cosa in sè, la quale spiega l'esistenza delle rappresentazioni e della causalità, non può venir spiegata per mezzo di questa, e se si fa ciò si commette una petizione di principio (3). Ma vediamo quale è il valore di questa obbiezione. Perchè vi fosse realmente un circolo nella nostra dimostrazione, questa dovrebbe suonare così: la cosa in sè è il fattore reale del principio di causalità, e questo è il fattore reale di quella. Noi invece abbiamo detto che il principio di causalità è prodotto di un fattore soggettivo e della cosa in sè, ma non poi che questa sia prodotta da quello, bensì che la dimostrazione dell'esistenza di essa si basa sull'applicazione del principio di causalità. Nel primo caso abbiamo adunque una causa, nel secondo una ragione, e quindi non si ha identità della relazione nelle due proposizioni, il che fa sì che non vi sia circolo vizioso. Si potrebbe dire che vi è egualmente una petizione di principio, perchè noi poniamo l'esistenza della cosa in sè in seguito all'esistenza di un nesso analogo nella cosa in sè, sicchè nel dimostrare l'esistenza di questa noi la supponiamo già esistente. Ma neppure questo circolo esiste nella dimostrazione, giacchè, in seguito all'esistenza di un nesso analogo al causale nella cosa in sè, noi non applichiamo il principio di causalità, ma soltanto siamo certi che esso ha un valore soggettivo-oggettivo. Noi applichiamo invece quel principio, perchè in seguito alle differenze che presentano i nostri stati di coscienza, vo-

---

(1) Vedi su ciò il mio scritto: *L'origine del principio di causalità.* Padova-Verona, 1885.

(2) Cesca G., *Il Realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed Inghilterra*, (Verona-Padova, 1883).

(3) Penjon, nella « Revue Philosophique », vol. xv, pag. 332.

gliamo conoscere quale è il loro fattore, e così arriviamo a porre come causa delle rappresentazioni la coscienza e la cosa in sè. E vogliamo poi dimostrare che queste non sono nostre astrazioni di valore puramente soggettivo, ed in ciò riusciamo in seguito all'esistenza di un fattore oggettivo della causalità. Perciò anche qui non vi è circolo, giacchè nella cosa in sè abbiamo la causa reale, il fattore della causalità, nella causalità invece abbiamo lo strumento che ci ha permesso di porre l'esistenza di quella. Da ciò si vede come non abbia valore la critica che ci fu fatta: noi non ci serviamo insomma della cosa in sè per dimostrare la causalità e della causalità per dimostrare la cosa in sè, ma quella ci serve di mezzo per porre in seguito ad altre cause l'esistenza di questa, mentre questa ci serve a provare l'oggettività di quella.

Giustificata così la posizione della cosa in sè, noi possiamo concludere che la di lei ammissione non è in opposizione al riconoscimento della relatività della conoscenza, ma anzi ne è una conseguenza, giacchè la nostra conoscenza è relativa a noi, soltanto perchè al di là dei di lei oggetti vi è la cosa in sè diversa da quelli, mentre invece senza di questa essa sarebbe assoluta dell'unica realtà esistente. Perciò la posizione della cosa in sè, lungi dall'infirmare il principio della relatività della conoscenza, è una conseguenza necessaria di esso: ossia, come abbiamo visto, noi dobbiamo intendere questo nel senso che non conosciamo le cose in sè, ma soltanto i nostri fenomeni, i quali non sono che l'effetto della cosa in sè sulla nostra attività psichica.